SARTRE VISITA CUBA

Autores varios

—

Sartre visita Cuba

Linkgua
Historia 547

SARTRE VISITA CUBA

Autores varios

—

Sartre visita Cuba

Linkgua
Historia 547

Autores varios

Sartre visita Cuba

Ideología y revolución

Una entrevista con los escritores cubanos

Barcelona 2022

linkgua-digital.com

Créditos

Título original: Sartre vista Cuba.

© 2022, Red ediciones S.L.

© Ediciones R

Traducción de Juan Arcocha.

e-mail: info@linkgua.com

Diseño de cubierta: Michel Mallard.

ISBN rústica: 978-84-9953-220-2.

ISBN ebook: 978-84-9007-786-3.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar, escanear o hacer copias digitales de algún fragmento de esta obra.

Sumario

Créditos 4

A la revolución cubana 7

Ideología y revolución 9

Una entrevista con los escritores cubanos 23

Libros a la carta 51

A la revolución cubana

Ideología y revolución

Hace unos días me hicieron en la Universidad una pregunta que me reprocho de haber respondido con demasiada brevedad. «¿Se puede hacer una Revolución sin ideología?» Puesto que Lunes de Revolución tiene a bien ofrecerme sus páginas, me propongo analizar más ampliamente el problema. Se adivina que no se trata de construir quién sabe qué teoría sobre las Revoluciones en general y sobre las nociones abstractas que las guían. Es Cuba la que está en causa: una característica muy particular del movimiento social que aquí se desarrolla, la constituye la naturaleza del lazo que une las acciones y las ideas. A continuación expondré las observaciones que se imponen a un observador extranjero.

Pero antes que nada hay que definir los términos. Digamos pues que una ideología es un sistema de ideas teóricas y prácticas cuyo conjunto debe, a un tiempo, fundarse sobre la experiencia, interpretarla y superarla en la unidad de proyecciones racionales y técnicas. No diremos que es una ciencia, aunque las ciencias puedan apoyarla; se trata menos, en efecto, de conocimientos desinteresados que de pensamientos formados por los hombres de una sociedad definida, por cuanto son a la vez los testigos y los miembros de dicha sociedad. Pensamientos prácticos, como se ve, y que no tratan solamente de captar las estructuras sociales por su creencia, sino sobre todo de mantenerlas o de cambiarlas. La ideología comporta una visión práctica de las circunstancias objetivas. Ello significa que la misma establece un programa. Aun en las ocasiones en que parece describir, prepara la acción, actúa. La fórmula reaccionaria «Sin azúcar no hay país» fue lanzada como una constatación empírica. De hecho, el cultivo de la caña ha producido una comunidad de un tipo particular, y la frase que acabo de citar no es otra cosa que una ideología en estado salvaje: se presenta, bajo su falsa objetividad, como un rechazo de todo aquello que pretendería cambiar el «statu quo». Se propone desalentar la rebeldía contra el orden social, presentando a éste como la expresión de un orden natural; esa frase presenta a los

cubanos su miseria bajo la forma de un destino. Ello equivale a decir que comporta una concepción pesimista del hombre: puesto que éste no puede cambiar la vida, que se resigne pues a llevar la que alguien le ha impuesto. Detrás de los rigores de la naturaleza, la ideología salvaje nos deja ya entrever los consuelos sobrenaturales. Se podrá oponer a ese pensamiento conservador el optimismo que sabe transformar las condiciones de la vida y que confía en el hombre para hacer la historia sobre la base de las circunstancias anteriores. Cualquiera que sea la ideología progresista que se pueda adoptar, comprendemos, en todo caso, que ella también comporta un juicio práctico sobre los hombres. Pues no otra cosa que decidir sobre la condición humana es el presentarla como ahogada en este mundo por leyes inflexibles y, de la misma manera, poner nuestro destino en nuestras manos. Y toda ideología que trate del hombre en la comunidad social, define al hombre a partir del proyecto práctico de conservar o de cambiar las estructuras comunes: nada hay aquí de sorprendente, puesto que esa ideología se ha producido en cada uno por la situación misma y por la profundidad de las pasiones y de los intereses: es la reflexión de un medio social sobre sí mismo la que define a los hombres partiendo del proyecto práctico de defender sus privilegios o de conquistar derechos fundamentales.

Dije que había ideologías salvajes; existen otras que son muy elaboradas. Ocurre también que algunas de ellas comporten a la vez un juicio sobre los hombres, un programa político y social definido y hasta el estudio de los medios propios para realizarlos. En este último caso, el conocimiento permite aclarar cada medida práctica: se evita el empirismo y sus costosos errores, se pueden prever los peligros, se establecen planes. La ventaja de un sistema tan minuciosamente desarrollado no escapa a nadie: se sabe hacia dónde se va; conviene agregar que un acuerdo sobre ideas precisas, sobre objetivos a corto o a largo plazo, debe ser un factor de unidad. Mientras más vagas son las ideas, mayor es el riesgo de un malentendido y, para terminar, de discusiones intestinas; pero si el grupo acepta una ideología sin ambigüedad, ésta lo llevará inflexiblemente a la integración. Por otra parte, lo que ésta gane en fuerza lo perderá en flexibilidad: todo está previsto menos lo imprevisto —que surge para sacudir el edificio y que resulta más cómodo negar—: nada ha ocurrido, nada ha pasado. El peligro de

esos grandes monstruos osificados lo constituye eso que se llama el voluntarismo. El programa está hecho por anticipado; sobre él se calcan las planificaciones particulares: se producirá tanto de trigo, tanto de algodón, tanto de maquinarias y herramientas dentro de cinco o diez años. He visto en un gran Imperio a hombres de mi edad haciendo proyectos para los últimos años de este siglo; yo sabía que todos estaríamos muertos y ellos también lo sabían: pero la ideología sobreviviría.

Lo que sorprende primero en Cuba —sobre todo si se han visitado los países del Este— es la ausencia aparente de ideología. Sin embargo, no son ideologías lo que falta en esto siglo; aquí mismo tienen representantes que os ofrecen por todos lados sus servicios. Vuestros dirigentes no las ignoran: simplemente no las emplean. Sus adversarios les formulan los reproches más contradictorios: para unos, esa ausencia de ideas no es más que un engaño; esconde un marxismo riguroso que no se atreve aún a decir su nombre: algún día, los cubanos se quitarán la máscara y el comunismo se instalará en el Caribe, a pocos kilómetros de Miami. Otros enemigos —a veces, los mismos— los acusan de no pensar nada en absoluto: «Están improvisando», se me ha dicho «y luego de haber hecho oído elaboran una teoría». Alguien agrega cortésmente: «Trate de hablar con los miembros del gobierno: quizás ellos sepan lo que están haciendo. Porque lo que es nosotros, debo confesarle que no sabemos absolutamente nada». Y hace unos días, en la Universidad, un estudiante declaraba: «La Autonomía nos resulta tanto más indispensable cuanto que la Revolución no ha definido sus objetivos».

A todo esto he oído mil veces responder: «La Revolución es una praxis que forja sus ideas en la acción». Ese respuesta resulta lógicamente inatacable, pero hay que reconocer que resulta un poco abstracta. Hay que comprender, es cierto, las inquietudes —sinceras o fingidas— de los que dicen ignorarlo todo o reprochan al movimiento revolucionario el no haber definido sus fines. En efecto, en París, hace algunos meses, unos amigos cubanos vinieron a verme. Me hablaron largamente, con fuego, de la Revolución, pero yo traté en vano de que me dijeran si el nuevo régimen sería o no socialista. Hoy en día tengo que reconocer que hacía mal en plantear el problema en esos términos. Pero cuando se está lejos se

es un poco abstracto y se tiende a caer en esas grandes palabras que constituyen hoy símbolos más que programas. ¿Socialismo? ¿Economía Liberal? Muchas mentes se interrogan: están convencidos de buena fe que una Revolución debe saber dónde va.

De hecho, se equivocan. Nuestra Revolución, la francesa, la de 1789, fue totalmente ciega. La burguesía —que la realizó— creía ser la diosa universal, comprendió demasiado tarde el conflicto que la oponía al pueblo; y los mismos que votaron por la República, habían sido monárquicos dos años antes. Todo terminó por una dictadura militar que salvó a los ricos y reemplazó a la monarquía. Y, tras los espejismos de un rigor inflexible, ¡cuántas vacilaciones, cuántos errores, cuántos retrocesos se produjeron durante los primeros años, de la Revolución Rusa! La Nep fue impuesta por las circunstancias; la URSS no preveía el fracaso de los movimientos revolucionarios en Europa ni su aislamiento. Las nuevas ideas se expresaban dentro del cuadro de una ideología sin flexibilidad, se convertían en hernias: el Socialismo en un solo país, la Revolución permanente; invenciones que se creía poder justificar mediante citaciones. Y el pensamiento marxista quedaba desarmado ante la resistencia campesina: se hacía un viraje hacia la derecha, luego hacia la izquierda, luego nuevamente hacia la derecha. Sea cual fuere su rigor o la amplitud de sus experimentos, una ideología sobrepasa por muy breve margen al presente.

Sin embargo, la cuestión sigue planteada, bastará responder a aquellos que os preguntan: «¿Vais a hacer el Socialismo?» que la praxis definirá ella misma su ideología. Quizás resulte mejor mostrar las consecuencias teóricas de la acción que se desarrolla en Cuba. Quizás se vean mejor los lazos dialécticos que unen la acción al pensamiento. Puesto que yo mismo, extranjero a Cuba, he tenido que seguir camino, puesto que he visto a través de las cosas que me han explicado, que los hechos producen las ideas, no me parece inútil retrasar aquí mi itinerario.

Las ideas vienen en parejas y se contradicen, su oposición es el motor principal de la reflexión. He aquí el primer conflicto que se instaló en mi espíritu: alguien que me hablaba de vuestra Revolución, un jefe, y afirmaba que vuestra acción no puede fijarse un objetivo a largo plazo, «porque es una re-acción, o si se quiere,

algo que rebota».

Quería decir con ello que vuestro pueblo, colocado frente a un vecino demasiado poderoso, no tenía jamás la iniciativa absoluto y se veía obligado a emplear todos sus recursos de inteligencia y de energía para intentar un contra-golpe. Y agregaba: «¿Cómo podemos hacer planes a largo plazo cuando podemos vernos invadidos mañana, o bien sufrir la presión económica más intensa? La guerrilla, la resistencia al bloqueo económico, cambiarán necesariamente las estructuras de nuestra sociedad. Lo único que sabemos es esto: no seremos vencidos. Pero las condiciones de nuestra lucha nos cambiarán: será otra Cuba la que conocerá la victoria». Comprendí que él quería decir que vuestras «improvisaciones» no son, de hecho, otra cosa que una técnica defensiva: la Revolución cubana debe adaptarse constantemente a las maniobras enemigas. ¿Acaso las medidas de contra-golpe darán nacimiento a una contra-ideología?

Pero, más o menos en esos días, otros dirigentes me hablaban de ellos mismos. Les hice preguntas sobre sus vidas, sobre la evolución de su pensamiento. Todos me dijeron que la Revolución los había arrastrado mucho más allá de sus primitivas posiciones. Habían ocurrido choques violentos; y ellos habían tenido que enfrentarse a severas realidades: algunos de sus antiguos amigos no habían seguido el movimiento; los otros, al principio a regañadientes, se habían radicalizado.

¿Choque de rebote, o radicalización? Las dos nociones me parecieron en un principio incompatibles. En el primer caso, pensaba yo, uno se adapta, uno contemporiza, todo debe permanecer fluido y los principios no deben constituir un estorbo. En el segundo, el movimiento revolucionario se hace más profundo, de manera segura y, en conjunto, regular; existe pues un orden de marcha, puntos de referencia, una dirección. Quizás resulte demasiado ambicioso llamar «ideología» al descubrimiento de una orientación, pero al menos hay que admitir que las exigencias de la praxis han cambiado las ideas de esos dirigentes revolucionarios.

En esa etapa de mi reflexión se produjo el sabotaje del vapor «La Coubre». Vi a Fidel Castro en la tribuna y al pueblo de pie frente a él; Castro habló, la tarde cayó sobre aquellos rostros sombríos,

luego vino la noche. La agresión quienquiera que haya sido su autor, provocaba ese choque: el discurso de Castro, la asamblea de ciudadanos. Para adaptarse al ataque enemigo, el jefe del gobierno tenía que exigir más aún, de vuestro pueblo y, de golpe, confiar aún más en él: reclamaba una unidad indisoluble y, justamente, el acto criminal de la víspera os unía en la cólera y en la movilización de todos los corajes. Si, dos días antes, quedaba aún en el fondo de algunas almas un poco de pereza, un deseo de reposo, de abandono perezoso, un optimismo cómodo, el atentado barrió con todas esas ideas cobardes: había que luchar contra un enemigo implacable, había que vencer. Castro se identificaba con el pueblo, su única fuerza; el pueblo manifestaba al mismo tiempo se aprobación y su intransigencia: el agresor había tenido la iniciativa, pero el contra-golpe provocado por su torpeza había sido la radicalización del pueblo por medio de sus jefes y de los jefes por medio del pueblo, es decir, las clases menos favorecidas. En ese momento comprendí que el enemigo, con sus maniobras, no hacía más que acelerar un proceso interno que se desarrollaba según sus propias leyes. La Revolución se adaptaba a los actos del extranjero, inventaba sus ripostas. Pero la situación misma de este país tanto tiempo estrangulado, hacía que sus contra-golpes fuesen siempre más radicales, concedía cada vez más fuerza a las reivindicaciones de la masa. Queriendo aplastar vuestra Revolución, el enemigo le permitía convertirse en lo que ella era. Creí descubrir en la historia de vuestras luchas el rigor inflexible de una idea.

En resumen, diré que un movimiento —que comenzó bajo la forma de un «putsch»— vio desaparecer uno tras otro sus objetivos, descubriendo cada vez objetivos nuevos, más populares y más profundos, en una palabra, más revolucionarios. Y habéis comprendido, me parece —unos, enseguida, otros, poco a poco— que el orden de vuestros fines se había presentado a la inversa: para lograr los objetivos más inmediatos y aparentemente más simples, había que apuntar de entrada hacia los más complejos y lejanos. Pero lo contrario también es cierto: para arrastrar a la nación entera, había que proponerle en primer lugar los objetivos universales que no alcanzarían sino al final.

¿Cuáles eran, pues, esos objetivos abstractos que parecían estar al alcance de la mano y que realizaban la unión de todas las clases?

Son bien conocidos; otros —en 1933, en 1944— los habían definido: una Nación soberana, dirigentes honrados, ciudadanos libres. Durante la primera mitad del siglo se efectuó más de una tentativa para realizar ese ideal, pero todas terminaron en el fracaso. Se observará, sin embargo, que la exigencia podía parecer modesta: constituye la más clara y la más simple afirmación de la Democracia bajo su forma parlamentaria y burguesa: los ciudadanos deben defender sus derechos mediante su voto, delegan sus poderes en representantes cuya honestidad debe ser controlada por el sufragio universal (si roban, no se les reelige) y cuya tarea debe ser el defender en el interior y en el exterior los intereses de esa totalidad que es el país.

Ese ideal abstracto podía, en un momento dado, reunir a todo el mundo: ¿quién no reivindicaría la libertad frente a la tiranía, la honestidad frente a la corrupción? Sin duda alguna —y sobre todo en las ciudades— el Movimiento 26 de julio llegó a todas las clases sociales porque en un principio no quiso más que eso. Había que derrocar a Batista. Nadie se preguntaba entonces por qué, en 1933, en 1944, hombres que habían sido en un principio honestos y rebeldes frente a la corrupción de los demás, se habían dejado a su vez corromper poco a poco y terminaron por traicionar al país. Nadie se preguntaba entonces por qué y, sin embargo, en cierta forma, la pregunta estaba presente en todos, y hasta recibía una respuesta ideológica y pesimista: la inquietud de los cubanos, su escepticismo, se fundaban —en los momentos en que el Movimiento 26 de julio iba a nacer— sobre un profundo desprecio de los políticos; y ese desprecio, justificado por una larga experiencia, rendía en cierta forma servicio a los conservadores: el mismo quietismo que conduce a los campesinos a la resignación al decirles: «Sin azúcar no hay país», el mismo desaliento, verdadero o fingido, la misma misantropía, empujaban a algunos a desesperar: los hombres no cambian, el Poder los echa a perder, siempre estarán en venta. De nuevo se insinuaba, en la sombra, una teoría de la naturaleza humana que convertía nuestras miserias en un destino inmutable. Y en lo que respecta a aquéllos que se negaban a aceptar esa dimisión total, que trataban de unirse en contra del tirano, su desprecio del parlamentarismo y su inquietud misma demostraban que nada tenían para oponer a las ideologías socarronas de la desesperanza salvo su juventud, su coraje y su voluntad de cambiar.

Pero, mientras tanto se estaba en el plano abstracto del parlamentarismo, la experiencia hablaba en su contra. Y, a partir de ese momento, ellos sentían la necesidad de otra ideología, para apoyar sus esfuerzos y para devolverles la confianza. Era, si se quiere, el esquema de una teoría del hombre y de sus poderes; venía reclamado por contra-golpe; nadie lo había trazado, pero él contenía ya el germen del radicalismo, puesto que debía facilitar a los cubanos la forma de pensar su condición y de cambiarla.

Los primeros elementos de esa nueva teoría fueron dados por la práctica: Fidel Castro desembarcó un día en la Isla y subió a la Sierra. El heroísmo romántico de ese desembarco cubrió con un velo brillante el otro aspecto de su tentativa: el desarrollo riguroso de un pensamiento que inventaba a un tiempo sus conclusiones y su método; de manera que las primeras ideas, los principios de la doctrina, se desarrollaron en la sombra y fueron ganando los espíritus sin que éstos se diesen cuenta de ello. El político será siempre venal; Cuba no puede vivir sin la caña: Castro reunía esos dos decretos pesimistas y veía claramente que ambos constituían uno solo. El caso de vuestros políticos reformistas, de sus fracasos y de su corrupción podía ser comparado a otros esfuerzos y a otras derrotas: en América Latina y aun en China, donde quiera que la existencia aparente de una democracia parlamentaria y soberana esconde la naturaleza semi-colonial del régimen económico. En Cuba misma, la corrupción no podía ser la simple consecuencia de la naturaleza humana: tenía por origen la mezcla degradante de poder y de impotencia que había caracterizado a todos vuestros gobiernos. Las instituciones que pretenden estar fundadas sobre la libertad se degradan forzosamente cuando su fundamento real es la servidumbre. El desarrollo del monocultivo se presenta en apariencia como el resultado de una libre elección: Cuba aparenta haber aceptado libremente las inversiones americanas. Pero las transformaciones de las estructuras sociales que resultaban de ahí no podían ya ser consideradas como aceptadas libremente. El régimen de monocultivo debía dar a vuestro país uno de las características más típicas del «semi-colonialismo»: colocaba todas vuestras actividades nacionales bajo la dependencia de un sector de producción controlado por el extranjero y ligado directamente a la exportación. Vuestra economía estaba condicionada enteramente por las variaciones del precio del azúcar en los mercados

extranjeros; no podía dirigirse ella misma y quedaba a la merced de un desplome del precio y de los valores. Esos cataclismos que la amenazaban del exterior, su inestabilidad, la sucesión inevitable de años de «vacas flacas» y de «vacas gordas» no eran consecuencias de leyes generales y absolutas, sino que había que ver en ellos los resultados —rigurosos, en efecto— de una economía semi-colonial. Ningún decreto de la Naturaleza o de la Providencia había impedido el desarrollo del policultivo o de las industrias nacionales: pero una de las necesidades del «semi-colonialismo» es que la potencia semi-colonial —en este caso los Estados Unidos— se oponga a la industrialización del país semi-colonizado, a la vez para evitar los riesgos de una competencia y para que las industrias necesarias a la «semi-colonia» permanezcan bajo el control de los semi-colonos y se conviertan en una fuente suplementaria de utilidades. Una de las consecuencias más visibles de ese régimen lo constituye el hecho de que vuestro país, estrangulado por el monocultivo, importaba casi la mitad de los productos alimenticios que consumía. Dentro de esa dependencia casi total, ¿qué podían hacer los políticos que os gobernaban? Por el país, nada. Su impotencia no venía de sus vicios, sino de vuestra servidumbre; y eran sus vicios, por el contrario, los que nacían de su impotencia. Esos hombres que habían quizás, en la oposición, soñado sinceramente con servir a los intereses públicos, se encontraban por una especie de mixtificación de la cual eran primero víctimas y luego cómplices, conque al llegar ni Poder no tenían otra cosa que defender más que sus intereses privados. De manera que la corrupción apareció a los ojos de vuestros jefes revolucionarios, desde el año 1952, como un efecto y no como una causa. Si se quería que un gobierno fuese honesto, era preciso actuar sobre las causas que habían corrompido el personal dirigente. En otras palabras, la democracia burguesa no era más que una broma pesada si no se la fundaba sobre la soberanía nacional. Y esa soberanía, a su vez, aun cuando todos los países del mundo la reconocían de palabra, continuaría siendo una abstracción vacía en tanto que no fuese la consecuencia concreta de la independencia económica. Los primeros objetivos de la lucha revolucionaria se mostraban ya, descubriendo una finalidad más radical y más imperiosa.

Pero si bien la inmensa mayoría de los cubanos debía comprender y reclamar esa independencia, una minoría ínfima, pero poderosa no

encontraba en ella su interés. Lo que entonces aparecía de manera manifiesta era que el imperialismo económico del Extranjero creaba necesariamente sus cómplices en los países mismos que aplastaba. La falta de estructuración de vuestra sociedad tuvo por origen el monocultivo; el monocultivo, a su vez, creó privilegiados y víctimas, es decir, las estructuras coloniales de la superexplotación. Los mercados internos del país, controlados ellos también por los Estados Unidos, seguían por otra siendo limitados: el monocultivo iba a la par con los latifundios. Esa forma atrasada de cultivo, únicamente extensiva, no conducía solo a dejar abandonadas inmensas extensiones de terrenos, sino que creaba igualmente un puñado de privilegiados que eran dueños de todo y mantenían a la masa campesina en la miseria: la producción nacional no podía encontrar salida en el mercado interior, porque lo inmensa mayoría de los campesinos carecía absolutamente de poder adquisitivo. De esa manera, los grandes propietarios —estuviesen o no conscientes de ello— eran los representantes del imperialismo extranjero sobre su propio suelo: luchar por la independencia de la economía cubana, por la soberanía de vuestro Estado y por lo honestidad de vuestro personal dirigente, era luchar primero contra ellos. El objetivo político se había desvanecido ante el objetivo económico, y éste, a su vez, se desvanece ante el objetivo social. Los estudiantes, los pequeños burgueses, querían al principio reformar las instituciones. Pero los revolucionarios, al pensar sus reivindicaciones reformistas, descubren súbitamente el único instrumento capaz de realizar las reformas: el pueblo. Y particularmente la clase más numerosa y más desheredada: los trabajadores agrícolas.

La liberación de Cuba se encuentra, en este momento del pensamiento revolucionario, en manos del pueblo. Doblemente: solo el pueblo puede sostener hasta el final la lucha por la independencia, porque el pueblo sufre en su cuerpo, por el hambre, por la miseria, por las enfermedades, por la fatiga inexorable, la dependencia cubana. Y solo mediante la elevación del nivel de vida popular, solo así se podrá romper la estructura esterilizante de la economía, dar nuevo impulso al movimiento de industrialización, al desarrollo del policultivo. La radicalización de la ideología se logra aquí también a través de la práctica. Fidel Castro y sus soldados desembarcaron cerca de Santiago: la razón era muy simple, pero

había que encontrarla. Ese descubrimiento práctico que condicionará toda la ideología revolucionaria constituirá el mérito histórico de Castro. Nehru decía de Gandhi: él buscó el punto débil del sistema y, una vez que lo hubo descubierto, golpeó sobre él sin descanso y todo el sistema se desmoronó; en otros términos, para suprimir el régimen de castas, Gandhi concibió la idea práctica y radical de atacar el elemento más débil y más fundamental: el problema del paria. Para Castro, cuyo pensamiento parece en este punto vecino del de Gandhi no bastaba con derrocar el régimen semi-colonial: había que encontrar el punto débil de todo el edificio y golpear duro. Comprendió cuál había sido la debilidad de las revoluciones anteriores, en Cuba y en los estados de América Latina: las mismas se realizaban siempre con el consentimiento del Ejército nacional. Pero este Ejército cuyos jefes pertenecían a la clase privilegiada, identificaba sus intereses con los de los grandes propietarios; aceptaba en rigor derrocar a un tirano demasiado impopular, pero no era sino para realizar una insensible labor de zapa sobre el nuevo régimen, para neutralizar sus tentativas de reforma y finalmente para hacerle abandonar el poder mediante un golpe de estado. El ejército cubano protegía los latifundios y era, sin que de ello se diese cuenta claramente, el instrumento del imperialismo extranjero. Ese ejército se opondría a cualquier reforma de la estructura. Como por otra parte constituía la única fuerza de los grandes propietarios, si él desaparecía desaparecerían con él sus posibilidades de sabotear una reforma. Había pues que atacar primero el Ejército, y atacarlo allí donde era más débil: en el campo y no en las ciudades, contando con la ayuda de los campesinos a los que oprimía. Con él se desplomaría el sistema semi-colonial. Esa visión clara y práctica que se concretó en las luchas de la Sierra Maestra, puso a los revolucionarios en contacto directo con la clase campesina y produjo inflexiblemente su radicalización. Descubrieron primero la miseria rural, la explotación, la infelicidad: ese descubrimiento constituyó para la mayor parte de ellos un «shock» total; poco a poco fueron comprendiendo toda su importancia. Pero, además, si la población rural debía tomar en sus manos la lucha por la independencia, había que empezar por mostrarle que la independencia era asunto suyo y su interés fundamental. La naturaleza misma de la lucha debía revelar a los rebeldes la exigencia profunda del pueblo: atacar al ejército de Batista en el campo y promover la Reforma Agraria

eran en el fondo una sola y misma cosa. Y, a la conclusión de este largo desarrollo, se ven aparecer los primeros elementos de una ideología: la soberanía de Cuba, su independencia, la honestidad de sus jefes y la Reforma Agraria están ligadas indisolublemente; la elevación del nivel de vida popular y el cambio radical de las antiguas estructuras se condicionan recíprocamente. Entre la ideología derrotista del parlamentarismo burgués, del individualismo y de la ideología humanista del pueblo no hay término medio. El hombre es capaz de cambiar sus condiciones de vida.. Pero no puede cambiar cualquier cosa y como quiera: en verdad, solo podrá cambiar las necesidades objetivas cambiándose a sí mismo. Puede obtener la soberanía nacional y la libertad, pero solo puede hacerlo derrocando a la falsa democracia burguesa que conservaba la miseria del régimen de propiedad. Pueda hacerlo si deja de pensar en sí mismo y de quererse como individuo separado, orgulloso de sus diferencias y perfectamente importante para convertirse, en el pueblo y por el pueblo, en una persona libre en medio de todas las demás.

Detengo aquí mis reflexiones: se ha visto cómo una práctica lúcida ha cambiado en Cuba hasta la noción misma del hombre. Se ha visto también cómo los problemas humanos abstractos (honestidad, soberanía) conducen a los problemas concretos de la producción, de las estructuras sociales, y cómo esos problemas constituyen el aspecto práctico y material de una problemática humana y humanista. El método de pensamiento aparece aquí muy claro: no separar jamás los exigencias de la producción y las exigencias del hombre. El doble aspecto de la Reforma Agraria es un ejemplo claro de ello: concede un poder adquisitivo nuevo a las clases rurales y quiebra el dominio extranjero creando un mercado interno. Pero, al mismo tiempo, la Reforma Agraria es justa: suprime los privilegios y la miseria permite al trabajador ser dueño de la tierra y fabricar una casa. Esos dos caracteres indisolubles constituyen quizás la originalidad de la ideología cubana: el problema humano debe resolverse en términos de producción; el único desarrollo viable de la producción será aquél que satisfaga en todo, a todas las necesidades del hombre.

Después de esto podemos comprender por qué el gobierno no se apura en formular declaraciones socialistas y liberales: lo que él

hace día tras día bajo la presión extranjera, toma a sus ojos un sentido original y profundo. La socialización radical sería hoy un objetivo abstracto, y no se podría desearla más que en nombre de una ideología prefabricada, puesto que las necesidades objetivas no la exigen por el momento. Si algún día fuese necesario recurrir a ella, se hará primero, por ejemplo, para resistir al bloqueo y a título de economía de guerra. Pero, de todas formas, el fenómeno aparecerá con la doble característica que encontramos en todas las medidas adoptadas por el gobierno revolucionario: será una re-acción, un contra-golpe, y si fuese preciso mantenerla, será la expresión del sentido auténtico de la Revolución Cubana y el término de su auto-radicalización. Por otra parte, en ese instante nos sentiremos seguros de que dicha socialización satisface a las nuevas exigencias de la producción y a las reivindicaciones humanas del pueblo cubano. Es muy cierto que la práctica crea la idea que la aclara. Pero sabemos ahora que se trata de una práctica concreta y particular, que descubre y hace al hombre cubano en la acción.

Jean Paul Sartre

Traducción de Juan Arcocha

Una entrevista con los escritores cubanos

Señor moderador: Señoras y Señores: Como este acto es un poco improvisado, hay que advertir que cada persona hará una sola pregunta y la hará en español. El intérprete traducirá loa respuestas. Como no tenemos una lista por orden alfabético los que quieran hacer alguna pregunta levantarán la mano.

Señor Antón Arrufat: ¿Qué cree usted de la literatura hispano-americana y en especial de la cubana?

Señor Sartre: Primero hay que decir que por desgracia, las relaciones culturales entre la América Latina, Cuba y Francia, no son lo bastante estrechas para que yo pueda hablar de esa literatura. En lo que me concierne personalmente, conozco un cierto número de obras que me gustan, por ejemplo la obra de Carpentier, la de Nicolás Guillén, que conozco bien, y otras más. Pero no podría realizar un de conjunto sobre la literatura cubana. Si quieren, hablar de esas obras que conozco, pero no pienso que pudiera hablar en conjunto de la literatura hispanoamericana.

Señor Sergio Rigol: En vista de la publicación reciente de algunas obras póstumas de Husserl, quisiera que me diera su balance general de la fenomenología como método y como intento de explicación de la realidad.

Señor Sartre: El método fenomenológico viene acompañado de una filosofía fenomenológica. Yo noto que en muchos casos hay tendencia en Europa a separar el método de la filosofía. El método consiste en lo que se llama describir, es decir, es el momento en el cual uno se coloca ante un objeto complejo y sintético. Y nos apercibimos de que el análisis es impotente para hablar del objeto, es decir, que eso equivaldría a tratar de describir un reloj separando los partes. Lo que se trata de hacer al describir, es describir el conjunto sin separar sus parles. Ese método ha sido Justificado por Husserl sobre una teoría de la conciencia, en particular sobre una teoría de la

conciencia trascendental y somos muchos los que pensamos que esa teoría, por así decirlo, no es útil. Pero por ejemplo, sobre el terreno de la dialéctica el momento de la fenomenología representa un complemento del momento dialéctico. Es decir, que antes de mostrar el pasaje a una síntesis de concepto, de emoción o de esencia, la fenomenología (y aquí volvemos al sentido que Hegel le daba) hace la descripción de las esencias contradictorias que van a superarse en una esencia nueva.

De manera que podría encontrarse, si se quisiera, en todos los niveles del movimiento dialéctico, un receso que sería la descripción, es decir, la fenomenología.

Señor Rigol: Yo le preguntaría si usted cree en una disolución de la fenomenología en la dialéctica, es decir, si la fenomenología ha fracasado como explicación de la realidad, pero ha triunfado como método.

Señor Sartre: Es exactamente lo que pienso.

Señor Rigol: Entonces, ¿coincide usted con Tron-Duc-Thao?

Señor Sartre: De ninguna manera. Porque hay muchas formas de comprender el marxismo, la dialéctica y sus relaciones con la fenomenología.

Dra. Isabel Monal: Yo quiero preguntar al señor Sartre cuál es su opinión sobre el arte social y en especial las manifestaciones escénicas del arte.

Señor Sartre: Yo quería contestar con otra pregunta: considero que, de todas maneras, todo arte es social; por consiguiente pienso que usted hace alusión a una cierta clase de arte y quisiera saber cuál.

Dra. Monal: Me refería al reportaje de «Revolución» de hoy, en que el Dr. Fidel Castro hace una serie de manifestaciones sobre este arte y usted le responde que está de acuerdo. Quisiera que me ampliara.

Señor Sartre: Pienso que en el fondo, en vista de que somos todos intelectuales, se puede presentar el problema desde el punto de vista de la contribución del artista a un movimiento social del cual forme parto y al cual me adhiero.

Yo estimo que en la conversación él hacía una distinción entre periodos de calma durante los cuales la contribución del artista debía ser menos activa y periodos como el actual en el cual parece que todos los esfuerzos debían servir a esa finalidad. Como en este momento estamos en un periodo de movimiento, hablemos de eso nada más. El problema es saber si es posible para un escritor cubano de hoy en día no inspirarse en la situación en la cual se encuentra. El arte social, de la manera que se le comprende, no viene a imponerse desde fuera, pero si el arte está hecho con el conjunto de características emocionales que caracterizan al escritor, es bien evidente hoy que las preocupaciones que acosan a la Revolución, en particular el peligro en que se encuentra hoy en día, deben pre-figurar las preocupaciones íntimas del escritor al mismo tiempo su actividad, y al mismo tiempo su destino, que debe participar en el momento, puesto que se trata de ganarlo todo o de perderlo todo.

En esas condiciones, los temas más clásicos y más abstractos, por ejemplo el amor, no pueden ser sentidos por un escritor en tanto que el mismo es hombre, sino como una cosa que está en peligro y no hay una sola actividad que no pueda desaparecer, que no esté en peligro, por el peligro en que está la Revolución. A partir de ese momento teniendo en cuenta que el escritor testimonia y le da una significación a ese conjunto práctico que es el suyo, es imposible imaginar que él pueda hablar de otra cosa que no sea el conjunto de liberación o de amenaza de una nueva esclavitud que es la que caracteriza esta situación.

Ni siquiera es concebible que ese escritor haya asistido al entierro de las víctimas del vapor «La Coubre» y que haya vuelto a su casa para escribir un poema sobre las flores, que de hablarles a los otros de las cosas que están sucediendo y que me gustaría una explicación de ese concepto.

Eso no quiere decir que una práctica determine una idea. Que no tenga nada que ver con ese acontecimiento. Que ni siquiera es

posible desde el interior. Doy mi ejemplo personal. Yo salí de Francia con un prefacio que había comenzado y que da al tobillo y me siento completamente incapaz de encontrar un interés que me resultaría muy fácil encontrar en París.

Es decir, que en definitiva ese arte que usted llama social y que yo llamo comprometido no hace más que reflejar el deseo, no hace más que reflejar la situación. Es lo que todos los escritores han hecho siempre, puesto que su silencio ha estado siempre tan comprometido como sus palabras.

Por consiguiente, se puede considerar que un escritor que no se compromete es un escritor que por ello mismo muestra que no está de acuerdo. En definitiva, no pienso que un arte social pueda ser impuesto al artista, pero si se considera que un escritor debe ser antes que nada como todo el mundo y no una cosa singular como se creía en tiempos de Maurice Barrés, por ejemplo, es evidente que lo que él escribe es lo que todo el mundo siente o debe sentir. A mí me parece que el rol del escritor debe ser decir lo mejor posible y lo más claramente posible, lo que otras personas no tienen tiempo de decir porque están ocupadas en otros trabajos, y no buscar cosas particulares o excepcionales que constituirían el dominio propio del arte.

Mario Parajón: Usted ha escrito que una idea es al mismo tiempo lo objetivación del hombre y su alienación.

Sartre: No recuerdo haber escrito exactamente en esos términos, pero es como si lo hubiera hecho. Estoy de acuerdo. Una idea no es otro cosa que el sentido de una práctica. Por ejemplo, la teoría económica del bimetalismo o la concepción absurda del oro mercancía del Siglo XVIl español se originaba simplemente en el hecho de que existían minas de oro de las cuales se sacaban lingotes que circulaban en el país. Yo no soy cubano, pero por el hecho de estar aquí, estoy arrastrando ese prefacio como si fuera una bola de hierro que tuviera amarrada. Quiero decir que la práctica y la idea son una sola y misma cosa. Es decir, la superación de una situación por los hombres. Y en esas condiciones una práctica es siempre alienación, al menos en las situaciones económicas y sociales que nosotros conocemos; porque el hecho de superar una cierta situación en medio de otros individuos y de otros grupos sociales,

lleva a los otros grupos a superar ellos mismos esa superación.

Y en ese momento, por consiguiente, la acción misma transformada por la acción de los otros, reviene como alienación sobre su autor; volviendo al ejemplo del oro español, tenemos la reacción que se produjo contra lo importación en masa del «oro del Perú».

España fue para la mayor parte de los comerciantes genoveses, milaneses o franceses de la época, el país que provocó el contrabando de «oro». De ahí vino esa especie de sangría perpetua de oro que contribuyó a debilitar a España y, por consiguiente, su acción misma se volvió contra ella.

La idea, la teoría económica del oro, que es al mismo tiempo esa cosa práctica que se conocía en esa época, es por consiguiente ella misma la transcripción en palabras o discursos de esa práctica alienada. Se convierte ella misma en alienación, y como toda práctica es objetivación de ella misma en el grupo, es decir, que ella le crea su propia realidad en el mundo, se puede decir que la idea que representa esa práctica es al mismo tiempo la objetivación del hombre y su conocimiento como alienado.

Por otra parte la contradicción se convierte en oposición a ese conocimiento, porque ella es primero una práctica que se opone a la práctica pasada. Si se quiere otro género de ideas, una idea de los cubanos de antes de la Revolución: «Los cubanos reaccionarios que decían que no había Cuba sin caña». Esto es una idea, pero que no era otra cosa que darle forma a un conjunto de prácticas de explotación que existía antes.

Por consiguiente, un hombre que pensaba eso hace algunos años, se pensaba él mismo como cubano, en cierta forma, diciéndose: «Yo soy víctima de esa situación, mi destino es la caña de azúcar, el extranjero y los latifundistas. Por lo tanto, soy un hombre dotado de tal impotencia o de tal pequeño poder; luego entonces, mi destino es tal o cual». Y esa idea era cierta hasta que fue superada, es decir hasta que se produjo la Revolución, la Reforma Agraria y el policultivo, etc. Y en ese nuevo contexto existe ya otra idea del cubano sobre sí mismo.

Señor Humberto Arenal: ¿Cree usted que la Revolución cubana

cambiará radicalmente en el futuro las relaciones entre la América Latina y los Estados Unidos, es decir, entre países subdesarrollados y la última forma del imperialismo?

Señor Sartre: Sobre esas cuestiones políticas, yo quiero decir que vine aquí a aprender y no a decir; pero si quieren mi opinión personal, después de quince días de estar en Cuba diré que, en efecto, la Revolución cubana tiene una importancia capital para los países subdesarrollados de la América Latina, y pienso, por otra parte, fundamentalmente, que es eso lo que da el sentido del conflicto entre la América del Norte y Cuba, y mucho más que los problemas que serian estrictamente de relaciones entre sociedades privadas y el Gobierno cubano. Y el ejemplo más simple que he aprendido (porque todo eso, repito, son cosos que yo he aprendido aquí) es que la Compañía Eléctrica de Cuba es filial de otra compañía que tiene el monopolio de toda la electricidad en la América del Sur.

Por consiguiente, los problemas son seguramente tos mismos. Cuando se le ataca a la compañía por haber sobrecapitalizado sus efectivos aquí, es bien evidente que ese tipo de ataque resultaría muy útil a todos los gobiernos de la América Latina.

De manera que me parece que tenemos ahí una determinación doble y dialéctica que crea a la vez el peligro de la situación. Y todos sus posibilidades consisten en que, de una Parte, los Estados Unidos no pueden dejar que vuestro país se convierta en cierta forma en el líder de masas de la América Latina, y que, por otra parte, la Amén Latina se encuentra ella misma llevada a tomar una posición que será cada vez más favorable a vuestro pais, sea cual sea la actitud de los gobiernos de esos países.

Es por lo tanto entre ese peligro y ese beneficio que va a jugarse toda la política de los Estados Unidos.

Señor Eduardo Manet: Usted hizo, hace algunos años, un guión cinematográfico y desde entonces no ha hecho otro. Quiero saber si rechaza la maquinaria comercial del cine o se ha desinteresado del cine como medio de expresión, y en esto caso quisiera saber por qué.

Señor Sartre: No es por ninguna de las dos razones, pero usted sabe que los guiones vienen a la orden, es decir, que los productores y los directores vienen y le encargan a un escritor, que puedo ser yo, que escriba sobre un tema. En ese caso, el asunto interesa o no interesa.

Por otra parte, acabo de terminar un guión sobre «La Vida de Freud». De hecho, para mí, el cine constituye un medio de expresión que considero capital y es la razón por la cual, además, no me siento del todo encantado cuando hago un guión, porque yo creo que las películas que se hacen con un guionista y un director, dos personas completamente diferentes, pueden ser sencillamente pasables, pero jamás muy buenas. No es de esa forma que yo concibo el arte cinematográfico. En Francia, como usted sabe, existe ahora lo que se llama «el joven cine» en el cual por otra, parte hay sexagenarios, pero que están reunidos todos alrededor de esa idea: o bien el director hace él mismo su guión, o bien director y guionista están unidos de tal manera que la dualidad deja de existir, lo cual no es posible, por ejemplo, cuando se tratan asuntos como en «La Vida de Freud». No pienso que el cine está hecho para eso. Se presta mucho más para describir momentos individuales, sociales o colectivos que para montar historias complicadas por medio de imágenes, y sin embargo, dice mucho por ese medio, es decir, por las imágenes. Eso quiere decir que cuando se es escritor de profesión y de edad un poco avanzada, no se tiene mucho que hacer en el cine.

Señor Guillermo Cabrera infante: Yo quisiera que usted nos dijera si piensa que la «Solución De Gaulle» sería la solución correcta a la vez para el problema de Argelia y para el actual problema de Francia.

Señor Sartre: Lo que me impide responder es que no conozco la «Solución De Gaulle». Conozco varias que son contradictorias; pero lo que De Gaulle quiere dar como solución a Francia y a Argelia, cualquiera que ella sea, y aun concediéndole la mejor buena voluntad, no tiene ninguna importancia, teniendo en cuenta que no hace nunca lo que él quiere. No se puede llegar al Poder apoyado por un ejército y realizar una política contraria a los intereses de los que lo llevaron al Poder.

Por el momento el problema de De Gaulle es la impotencia. La verdadera pregunta que había que hacer es: ¿Piensa usted que los franceses encontrarán una solución para De Gaulle? A eso lo único que puedo responder es que es asunto de una generación. Por el momento la situación no es muy brillante. Sería deseable que se hiciera aún peor porque entre nosotros hay muchos que tienen que ser despertados. Eso es lo que puedo responder. Hay que agregar que el problema de la autodeterminación en Argelia podría resolverse, en primer lugar: a condición de que las elecciones se desenvolvieran regularmente, si el ejército no se encarga de hacer las elecciones; y en segundo lugar, si la solución por la independencia es una posibilidad reconocida a los argelinos. Ahora bien, en este momento queda entendido que será el ejército el encargado de asegurar el orden en las elecciones. Hasta ahora los musulmanes nunca se han negado a votar, pero como votan con una bayoneta apoyada en los riñones, mientras haya bayonetas seguirán votando de la misma manera. Así que la primera condición no será nunca llenada.

La segunda condición era que la autodeterminación pudiera conducirlos directamente a la independencia; pero De Gaulle acaba de declarar en un discurso que si los argelinos votasen por la independencia, Francia dividiría en dos a Argelia, es decir, que tomarla las mejores tierras para los colonos y dejaría a los argelinos libres el desierto, lo cual representa una amenaza. En esas condiciones la ligerísima esperanza que quedaba en la autodeterminación queda completamente aniquilada. Mientras el ejército no quiera terminar la guerra argelina (y no lo querrá jamás) la situación seguirá como está hoy en día. Ahora bien, el interés del ejército es la guerra de Argelia, porque es un ejército pasado de moda, que puede escoger entre los cuarteles en Francia y una pequeña guerra colonial de medio millón de hombres; se cubren de gloria manteniendo en cintura a cinco mil rebeldes. Se les doblan los salarios y el poder del ejército sobre el país es evidente. Esa es la verdad. Todo lo demás son palabras.

Pablo Armando Fernández: Señor Sartre, ¿cree usted que nos está sirviendo para algo a los hispanoamericanos seguir tan de cerca la cultura europea?

Señor Sartre: Yo lo pienso, pues no es un problema que haya que considerar solo, sino que es un fenómeno natural europeo que constituye en sí un rechazo a la cultura de la América del Norte; en otras palabras, la cultura de la América del Norte tiende demasiado a infiltrarse por todas partes. No hablo de Cuba, de la cual no tengo experiencia, pero veo en nuestro experiencia, la francesa: a nosotros no nos queda el recurso de virarnos hacia Europa. Pero es evidente que un país como el vuestro, mientras más ustedes se interesan en los problemas culturales europeos, más buscarán en suma la manera de establecer un dique contra la otra cultura. De manera que en realidad ustedes tienen los dos culturas. Ustedes impiden con una, que la otra de sus vecinos los invada, pero gracias a eso, pueden ejercer uno selección que permitirá que lo mejor de la América del Norte penetre en su país de todas maneras.

La ciencia y lo sociología europeas no pueden verdaderamente sobre todos los planos balancear la sociología norteamericana. Por otra parte, una cierta conciencia que nosotros hemos mantenido puede contrabalancear, por ejemplo el Reader's Digest.

Srta. Mirtha Aguirre: El señor Sartre nos hablaba hace un momento del escritor que rehusaba comprometerse y que con eso ya indicaba que estaba en desacuerdo. ¿Cree usted en realidad en la posibilidad de la existencia del escritor del artista no comprometido?

Sartre: Pienso que todos los escritores están siempre comprometidos. En particular se recuerda la indignación que testimonió Thierry Maulnier que es un periodista del Figaro, que apoya el ejército y la guerra en Argelia y que cada tres días publica un articulito en el tono que ustedes pueden imaginarse, cuando dijo que todos los escritores estaban comprometidos. Maulnier declaró que la literatura tenía el derecho de hablar de otras cosas que no fuesen del dominio corriente y para probarlo cada año ha escrito una poesía contraria. Es decir, que selecciona una poesía comprometida en el otro sentido. Parece imposible que no se esté por lo menos en sentimiento. Por ejemplo, Simone de Beauvoir ha estudiado el caso de uno de los hombres que parecía menos

comprometido en el siglo XVIII, el caso del marqués de Sade; es decir, un hombre que escribía casi exclusivamente obras sobre el erotismo y el sadismo. Ahora bien, si examinamos la vida de ese marqués, constatamos que estuvo desde el principio formado profundamente por la decadencia del antiguo régimen y que como su reacción literaria y personal fue de una parte el sadismo y que fue por otro parte presidente de la Sección de Lanzas durante la Revolución, es decir una de las secciones más revolucionarias del 93, y si miramos su obra nos apercibimos que es un testimonio apasionado sobre todas las realidades de su siglo.

Primero, el sadismo del cual nos da pruebas, parece en cierta forma una última reacción degenerada y apasionada contra la pérdida de derechos de los señores sobre los hombres y sus tierras. Es decir, ahí está contenida una especie de afirmación de los derechos de sus héroes, para hacer mal a los personas que dependían de ellos lo cual significa en erecto una especie de última tentativa de la parte del señor para conquistar sus derechos. O si usted lo prefiere, una especie de pensamiento feudal que se vuelve loco porque ya no encuentra tradiciones en que apoyarse.

Por otra parte el debilitamiento de esos conceptos deja penetrar en él una muchedumbre de ideas de origen científico burgués. En particular la idea de la naturaleza en nombre de lo cual, como usted sabe, se ha hecho teóricamente la ideología de la Revolución.

Pero entonces se encuentra en presencia de una naturaleza que él quiere probar que es mala, mientras todo el mundo afirma que es buena. O bien, cuyas destrucciones él quiere probar que son buenas, cuando los otros las ven destructivas. Y por ahí llega o plantearse el problema burgués de la Revolución, y el problema del pesimismo, mientras que el tipo mismo del revolucionario burgués, es optimista.

Al mismo tiempo, por otra parte, la ruptura de los lazos feudales permitió a la burguesía que se creía universal, tener relaciones, que ella juzgaba humanas, de revolucionario a revolucionario.

Sade planteó el principio de la comunicación por el «sadismo». Es decir, que tuvo uno concepción pesimista de la comunicación.

Ahora bien, a partir del año de 1793, la burguesía no era ya una clase universal, no existía aún el proletariado propiamente; pero había una mezcla de pequeños artesanos, de obreros y aún de campesinos venidos a la ciudad, cuyo pesimismo (porque en ese momento no existía teoría política) negaba las comunicaciones que los burgueses en su optimismo creían establecer con ellos.

De manera que se puede ver que la evolución del marqués de Sade ha hecho que su obra bajo una forma paradójica, rechace todos los momentos ocurridos desde fines del Siglo XVIII hasta la muerte de Robespierre.

Si usted dice que se comprometió contra el buen sentido, de acuerdo. Por otra parte es una vía que todavía tiene sentido hoy día y que podemos comparar a los discursos optimistas de los burgueses de la época. O sea, que expresa al mismo tiempo la rabia de los ricos que sienten que pierden sus derechos y la decepción del pueblo mezcla todo eso en un grupo cuya existencia sentimos hoy día.

En otras palabras, estamos en una época que mucho se asemeja a la que llevó a Mallarmé a declarar que la poesía era crítica. Hoy podemos afirmar que la literatura se ha convertido en crítica. Todo el mundo se compromete cuando escribe, puesto que se escribe lo que se ha hecho.

Pero justamente la literatura crítica, es la que sabe lo que dice. Sade no sabía en términos profundos lo que decía. Representaba una especie de locura de la Revolución. Y es en ese sentido que se puede encontrar su verdad propia; pero somos nosotros en 1960, los que conocemos su verdad. Lo que yo llamo hoy día un «escritor crítico», «comprometido» es aquel que hablando, tal como se ha hecho desde hace mucho tiempo, conoce ya la verdad de lo que hace, porque, critica no para hacer un lirismo loco, sino para llegar a una verdad, lo cual no quiere decir que rechace el lirismo loco, sino simplemente que se conociera a sí mismo.

Señor José A. Baragaño: La respuesta que yo necesito de acuerdo con los trabajos que estoy haciendo, es su opinión actual sobre su obra del pasado, y cuáles son las proyecciones actuales de su pensamiento. Y sobre todo, estas proyecciones

con respecto al poeta, que usted considera especiales de acuerdo con la libertad que usted confiero a todas las artes. Me refiero a la diferencie que usted establece entre las artes con los trabajos que usted ha hecho sobre este asunto. Es decir, sus obras actuales en relación con sus obras pasadas y después el problema de la libertad del poeta. Esa es la pregunta.

Señor Sartre: Yo partí de una posición ontológica, es decir, de un estudio de lo que se llama en cierta filosofía 'la existencia del hombre». Y en ese nivel hay que considerar que el método que he utilizando es más fenomenológico que dialéctico. Esa ontología, me parece hoy en conjunto, siempre cierta y necesaria, porque hasta ahí se pueden descubrir las condiciones de la libertad del hombre; pero yo la considero profundamente abstracta, pues hay hombres y no existe aparte Da-Sein (el ser-ahí) o la existencia puro alcanzándose ella misma. Hay hombres condicionados primero, por la situación material, por las relaciones de las fuerzas de producción, por las relaciones de producción y por el conjunto de hechos que sobre todos los planes derivan de esa premisas. En otras palabras, me parece que no se puede apartar a los hombres, sin un estudio que yo llamaría marxista, del grupo en el cual están y del tipo de producción del tipo de sociedad productora con todas las relaciones internas que ellos representan. Sin embargo, ¿por qué digo yo que la ontología permanece? Porque yo considero que para que el hombre, por ejemplo, sea esclavo y para que pueda ser liberado, es necesario que exista en él mismo, aunque no fuese más que para ser engallado y mixtificado, la dimensión de la libertad. Jamás podrá decirse que una piedra es libre, pero tampoco que es esclava. Esas dos nociones están completamente ligadas y yo pienso que el marxismo en si mismo arriesgaría hoy en día degenerar en un economismo si el marxismo no se hubiera salvado de ello por el estudio de esa dimensión particular, de ese ser particular entre todos que es el hombre. Eso no significa más que una dirección suplementaria del estudio. Eso no quiere decir que el hombre sea primero libre y luego esclavo. Hasta ahora siempre ha sido alienado. Es simplemente una dimensión y una intuición más profundas de lo que puede ser su alienación y al mismo tiempo naturalmente, de las posibilidades de poner fin

a ella; en particular la dialéctica materialista tiene lo siguiente en su realidad profunda, lo cual es ignorado por muchos marxistas franceses: Es la irreductibilidad de las formas superiores a las formas inferiores. No quiero decir por ello la irreductibilidad del hombre a la materia, pues el hombre es totalmente materia y no puede ser otra cosa; quiero decir la irreductibilidad de la acción, de la praxis cualquiera que ella fuese, a las condiciones que la han producido. Es esa irreductibilidad lo que yo llamaría hoy en día la libertad.

Para tomar cualquier ejemplo, admitamos que se pueda dar el conjunto de circunstancias que debían condicionar una cierta acción revolucionaria. Es decir, en Cuba había que atacar al ejército que estaba, en suma, pagado por los latifundistas y se encontraba por ese mismo hecho en la situación de que era el apoyo del Imperialismo en Cuba. Hoy en día se puede razonar muy bien sobre todo eso y desenmascarar de un extremo a otro la objetividad. Yo digo que la praxis de los hombres que desembarcaron con Fidel es irreductible: a las simples condiciones objetivas, las superan revelándolas. El solo hecho de verlas para combatirlas implica una superación que es irreductible a un simple determinismo. Es imposible que entro todos los revolucionarios que ustedes conocen, nosotros concibamos una determinación de la comprensión. Es decir, de factores que determinan también ese sistema mecánico que sería el hombre Y entonces resultaría que la situación objetiva sería el reflejo de ese hombre, lo cual es perfectamente imposible.

No se debe dejar que la praxis se convierta a su vez en objetivo pues, efectivamente, a partir de un momento el solo echo del desembarco y ocupación de ciertos puntos de la Sierra Maestra determina para nosotros —lo mismo para los batistianos que para los pequeños burgueses— una situación nueva en la cual la práctica de Castro existe como factor objetivo y donde las reacciones de fuerza pueden ser consideradas, estudiadas por cada uno; pero todavía ahí se trata de una praxis. Por ejemplo, el pequeño burgués que decidirá entrar en la clandestinidad, que no puede ser reducido. En otras palabras, la praxis entra todo el tiempo en las condiciones objetivas, pero a condición de superarlas hacia un cambio.

Ese pasar, por consiguiente, del objetivo a la aclaración práctica del

mismo objetivo por la praxis, es justamente eso lo que yo llamo la libertad. Pero podría también llamársele dialéctica, porque es la misma cosa. Y es por eso que considero que el momento del estudio abstracto de la existencia no tiene ya razón de ser por si mismo, teniendo en cuenta que es mucho más interesante volverlo a encontrar todo el tiempo en el estudio de un sector antropológico cualquiera, sea el nivel de la sociología, sea en el nivel de la historia. Esa es la respuesta a la primera parte.

En cuanto a la segunda, es decir, la libertad en el compromiso y la libertad del poeta, que hablamos justamente tratado a propósito del problema dialéctico y el problema de la libertad, podemos tomar las cosas en los mismos términos. Lo que yo decía hace un momento de una manera más simple, es que la situación objetiva encuentra su intérprete de otra manera; es decir, que no se pueden crear leyes de Estado, leyes estatales para definir cuál es la realidad, la objetividad y cuál es la mejor manera de descubrirla o de cambiarla, pues si se establece de esa manera una forma general o bien esa será una objetividad absoluta para los escritores que cubrirá la praxis real y que ellos estimarán insuperable, que interferirá en el interior de ellos mismos con sus propias maneras de vivir y de ver la situación y que provocaría en ellos lo más grave que puedo existir para un escritor, es decir la auto-censura. O bien se considerará (porque al gobierno lo ha determinado, pero sin insistir verdaderamente en ello) como un cuadro que puede ser superado, que no es verdaderamente impuesto, entonces la superación misma de esa ley hará que cada uno vaya después de hacer una reverencia, de quitarse el sombrero ante los representantes del gobierno en la dirección que él prefiere.

Por consiguiente, no existe otra posibilidad para un literato que ser o la vez una expresión consciente él mismo de esa situación y una actitud práctica libre que lo supere. Yo quiero decir, no se trata de que por un escritor supere una situación creada por un político, por un pueblo; no es eso lo que yo quiero decir. Lo que yo entiendo por superar es que al cabo supere todo en la medida en que expresa todo y lo que es producido por todo. Por ejemplo, yo supero la casa Upmann entera cogiendo un cigarrillo y encendiéndolo. Por lo tanto, superar quiero simplemente decir expresar una objetividad, repito, una significación cualquiera que ella sea, es decir, la

expresión humana y práctica del objetivo es una superación dialéctica de ese objetivo mismo. Sentarse sobre una silla es superarla. Decir cómo es una silla es superarla. Cantar a una silla es igualmente superarla. De manera que desde ese punto de vista, si consideramos que se trata de producir signos hay que comprender también que en la medida en que somos escritores tenemos un poder total y no hay que creer que un escritor que tome parte en una Revolución sea un hombre desinteresado, por el contrario, afortunadamente los hombres desinteresados han terminado por encontrar interés y después se «chivaron».

Si por el contrario se está seguro que la causa popular es también ese interés, en ese momento se puede contar es también ese interés, en ese momento se puede contar con ellos. Siempre los revolucionarios sienten una cierta desconfianza de los intelectuales porque los intelectuales han querido jugar un papel demasiado generoso, ponerse en apoyo de la Revolución. Tenían siempre miedo que al cabo de un tiempo dijeran: «Bueno, ya esto no nos divierte». En realidad el interés del escritor es tener un público que sea todo. Un escritor aristocrático del Siglo XIX o del XVIII tenía otros problemas pero podía tener un lazo teniendo en cuenta la ideología y la escritura con una aristocracia.

Entonces había un curioso movimiento de balanceo en nuestros escritores del siglo XVIIl entre los nobles o los monarcas que los explotaban y la burguesía que ellos explotaban. Hoy en día la situación es más clara, teniendo en cuenta que la burguesía no puede interesar mis que a gentes que quisieran tener un público aristocrático porque es la minoría. Pero como por otra parte la burguesía está bien lejos de ser una aristocracia no hay más que examinar la burguesía en las grandes residencias de aquí, por ejemplo. La idea de aristocracia lleva en ella uno contradicción que la hace morir, en suma.

Por consiguiente, el solo público posible para un escritor es todos o si se prefiere, la mayoría; con la excepción del público de las grandes residencias. Ese es nuestro interés. Y el problema que se plantea entonces (y esa es la cuestión de compromiso) es saber cómo se puedo llegar a ese público, porque no es fácil llegar a él. No es fácil a causa de las circunstancias a causa de nosotros mismos

de la manera en que estamos hechos y también por lo que es ese público. Yo digo por las circunstancias primero, porque hay cuestiones difíciles que los intelectuales deben tratar en grupo o aisladamente y que son problemas de orden más o menos teórico. Resulta bien evidente que no se puede pedir ni pueblo en el primer momento que inicia su Revolución que encuentre interés en cuestiones que permanecen lejos de la práctica inmediata. Yo creo que es interesante para la teoría, para comprender los hechos determinar, por ejemplo, la relación entre el método fenomenológico y la dialéctica. Pero hay que pensar que eso problema no interesa actualmente a los miembros de una cooperativa. Y puede ser que no llegue a interesar jamás. En eso caso el problema es falso. Si es cierto, terminará por interesar un día. Por el momento es evidente que hay un cierto divorcio.

Por otra parte, nosotros mismos sufrimos una contradicción primera que consiste en lo siguiente: no queremos perder las cualidades que hacen de un escritor un testigo fiel. Quiero decir, primero: tomar una cierta distancia con respecto a lo que vemos; no tener siempre la nariz metida en las cosas; no repetir, lo que es conveniente que los periódicos repitan, sino tratar en una obra de presentar las cosas con una cierta distancia que permita contemplar una totalidad. En segundo lugar tenemos el problema propiamente dicho de la forma. Nadie puede creer que la forma debo desaparecer en el arte, sin que el arte desaparezca al mismo tiempo, pues el arte es forma es «poner en forma». Dicho esto, tenemos lo que llamo «formalistas», las personas que tienen una forma antes de tener un contenido. Pero alguien que ha sacado algo que decir de todo un conjunto de experiencias, de acciones y de pasiones, o bien hace un reportaje, si toma la forma común, o bien se convierte en artista si deja que ese objeto desarrolle él mismo su exigencia de forma. Por consiguiente, tenemos un problema que no es completamente el mismo que se puede plantear alguien que pertenezca al pueblo, que actúa en el primer periodo. Es decir, en el periodo que la conciencia revolucionaria no está aún desarrollada, ni en ellos, ni en nosotros. El problema es que ellos quieren que se les dé una versión simple, pura, sin contradicciones que puedan resultarles molestas y con el máximo de adhesión a las cosas de la política o al objeto que se describe. En otras palabras, un pueblo necesita del optimismo —y yo no hablo solamente de un pueblo revolucionario, al contrario,

quizás tenga él menos necesidad— yo hablo, por ejemplo, de Francia, un pueblo donde los obreros se encuentran en una situación de la que no pueden tener esperanza de salir mañana o pasado mañana.

Les hablo de una manera muy clara en relación con una pieza que van a presentar aquí que se llama La ramera respetuosa. Es una pieza sobre el racismo. Una prostituta trata de rechazar un momento y termina por ceder a la presión, por que no existe nadie más respetuoso de las autoridades que una prostituta, y no me pareció pues, completamente normal, mientras yo escribía eso, terminar por una rebeldía completa por parte de esa mujer. Ella ha figurado siempre entre lo que se llama «el parásito de la burguesía», y no había razón alguna para creer que después, de un momento de rebeldía ella pudiese ser otra cosa, que no recayese en lo de antes.

La pieza se presentó en Rusia, y los rusos me dijeron que cambiara el final de la pieza y le pusiera el final de la película que era optimista, ea decir, la prostituta se dejaba meter en la cárcel para no tener que acusar al negro, y ellos me dijeron, muy gentilmente, que al público no le gustaría un final como el de la pieza.

Lo acepté porque ya había aceptado el final de la película pero estaba un poco molesto, porque son ellos los que decían que al público no le gustaría ese final; pero en realidad el público que viese la pieza, si ésta le gustase, le gustaría también el final, pero yo me equivoqué, porque un poco más tarde un grupo de jóvenes obreros franceses que querían hacer teatro para el proletariado quiso presentar La ramera respetuosa, y la presentaron en un pueblecito en «tienda de campaña» durante las vacaciones, donde había, sobre todo, obreros que trabajaban en las carreteras, y la reacción de todos esos obreros fue la misma: preguntaron por qué se termina mal, por qué la ramera no se mantuvo hasta el fina!: ¿Por qué es que cede? Y esas eran verdaderamente gentes que venían de todas partes y que habían construido un punto de vista común. Cuento esa historia porque encuentro que plantea un problema el cual constituye una grave contradicción que existe en determinado momento entre los intelectuales que sirven a una revolución pero que no son revolucionarios, y las masas. El mismo problema se planteó a un gran escritor chino (Lu-Sin), él describía

el mundo que veía; es decir, un mundo que le había hecho lo suficiente para rebelarse, para que él se convirtiera en el amigo de los comunistas que querían cambiar ese mundo; pero él escribía al mismo tiempo con una especie de desesperación, que muy a menudo le reprochaban suavemente, y llegó a aceptar cambiar el final de sus novelas dos o tres veces para que fueran menos sombrías.

Y se ha llamado a ese realismo de fábrica, por el nombre bien conocido de realismo crítico, dejando entrever que era el momento ea que la literatura debía hacerse destructiva y dejando, evidentemente, el caso de la literatura constructiva para luego; es decir, con los chinos o los rusos lo que se llama el realismo comunista propiamente dicho. He ahí pues, el primer problema que yo planteo y que me parece extremadamente difícil si yo lo planteo solamente. Es la contradicción. Es que si nosotros pensamos verdaderamente que una prostituta no es capaz, teniendo en cuenta su manera de pensar, de resistir a una presión de ese género, ¿debemos o no hacer que esa prostituta tome una actitud revolucionaria y se vaya a la clandestinidad sencillamente por ser agradable a las personas que no gustan de un final de otro tipo? Es el problema que yo planteo.

De una manera más general, la literatura es una lucha, una posición, al menos como la conocemos actualmente. Aun ustedes que no tienen más que un año de revolución y que tienen una experiencia precedente en la literatura, ¿por qué oponerse? Si ustedes me muestran un espejo, yo no estaré muy contento y ninguno de ustedes tampoco; pero esa es la literatura. Por lo tanto, de cierta forma ella dice no, pero cuando se es arrastrado en un movimiento que aprobamos totalmente, el movimiento que el intelectual aprueba totalmente, ¿se puede acaso hacer una literatura que diga si —entendemos que diga sí al conjunto— porque si uno lo dijese seria contrarrevolucionario? Que acepte, ¿pero debe ella tener un género de adhesión tal que su aspecto precisamente de significación desaparezca, pase en silencio? Ustedes saben que en los periódicos locales, de provincia, se describen por ejemplo banquetes en los cuales se han reunido antiguos combatientes. Entonces se dice: «La encantadora señora tal tenía un vestido encantador; se sentó a la mesa cubierta de flores; el presidente de la

sociedad pronunció un discurso, después los muchachos y las muchachas bailaron» ... etc. «Y todo el mundo se fue riendo mucho del chiste del señor tal.»

¿Y es que la literatura ha sido hecha para eso, y es que no constituye un peligro que ella se convierta en algo como eso? Yo les hago la pregunta porque ya es capital —y es capital sin que yo pueda en manera alguna resolverlo—, porque en mi país todavía no he terminado de decir no y estoy tranquilo, pero en un país donde se dice sí, hay un problema especial, que es el que yo acabo de decirles: Es que la autonomía del arte sea conservada al mismo tiempo que el arte concurre a la acción social, que es la prueba, pues en el fondo la libertad representa siempre una distancia que entiéndanme bien, no es una distancia en lo que respecta a lo proyectos ni a las realizaciones ni tampoco una crítica de tal o cual medida particular, en manera alguna, pero una cierta manera de pintar. En fin, existen los defectos de la situación, defectos de nuestras realidades y en tercer lugar existe otro problema, el cual es particularmente importante en los países subdesarrollados y es que es necesario que la cultura progrese, en otras palabras, que se suprima progresivamente el analfabetismo para que nosotros tengamos ese público total que deseamos tener, pues actualmente tenemos el todo como público virtual, pero de ninguna manera como público real.

Eso plantea todavía otro problema y aún teniendo en cuenta que en países subdesarrollados como China eso impone deberes a los intelectuales, porque bruscamente se encuentra uno ante hechos como el siguiente: No hay suficientes profesores o maestros; los niños no tienen suficientes libros, etc. Se trata, por consiguiente, en ciertos momentos de que el intelectual se someta de una manera mucho más brutal para él a las exigencias de la situación y es normal que se pida a intelectuales que escriban libros para niños si los niños no tienen libros. Y aún ahí tenemos algo que hace todavía más difícil la función misma de escritor y de intelectual. De manera que en el fondo son tres puntos de vista que yo planteo, tres preguntas que yo planteo. En cuanto se trata de la poesía propiamente dicha encontramos todo eso, por ejemplo, hay lenguas poéticas y la poesía no es la prosa. Ya le contestó André Breton a alguien que le decía que poeta quería decir tal cosa, según Saint

Paul Roux: «Si Saint Paul Roux hubiera querido decir eso, lo hubiera dicho». El tipo de lenguaje de la poesía es completamente diferente de la prosa, porque a mi entender ella supone un cierto fracaso de la comunicación en prosa, representa otra manera de emplear las palabras, que usamos por su poder de sugestión, las usamos como accidentes que ponen en juego las extrañezas del lenguaje, etc. etc., pero el lenguaje que el pueblo recibe del intelectual es la prosa, no digo el lenguaje del pueblo en si mismo, porque los poemas del pueblo, por ejemplo, muchas de nuestras canciones francesas, son mucho más difíciles de lo que se creen y no se sabe exactamente lo que significan, de acuerdo en particular de una de ellas en la cual el lecho de dos amantes que están acostados se convierto bruscamente en el lecho de un río. De modo que se tiene una impresión sin que se sepa claramente, de la manera en que ellos se amaron y que culminó en un pacto suicida.

Son poemas que tienen todas las cualidades intelectuales de los poemas que pueden hacer los poetas y el pueblo los comprende. La prueba está en que esa canción de la cual les hablo es uno de las más célebres de Francia.

Pero cuando se trata de aquéllos que hacen de la misma manera poemas para el pueblo en tanto que están aislados por la cultura intelectual, no es que no se los comprenda por que son oscuros, sino porque no tienen el mismo género de oscuridad. Eso depende de otras leyes y de otras reglas que son las de un intelectual. Es por eso que un error que me parece muy grande y que se ha cometido en ciertos casos, es hacer prosa en verso y creer que se ha resuelto el problema de la poesía popular.

Ustedes pueden ver así, cómo alguien podría hablar de los grandes sucesos en Cuba, por ejemplo, del entierro que vimos el otro día, mostrar su belleza y su grandeza, pero eso sería prosa, sería la prosa en verso, pero sería prosa.

De manera que desde ese punto de vista parece que debe existir una poesía revolucionaria; o bien ella saldrá simplemente del pueblo o bien saldrá de intelectuales que habrán sabido redescubrir el uso poético del lenguaje como lo conoce el pueblo.

Claro que ustedes están en un periodo de transición pues yo pienso

que lo que hay en la empresa revolucionaria, cualquiera que ella sea, lo que hay de particularmente beneficioso, particularmente feliz, es que ella representa el riesgo de poner en algunos años el nivel del pueblo y sus exigencias por encima de los intelectuales. En ese momento serían necesarios nuevos cambios.

Señor Virgilio Piñera: A pesar de todo usted sigue siendo un intelectual. ¿Cambiaría la condición de tal por la de hombre de acción política?

Señor Sartre: Por nada del mundo.

Señor Piñera: Pero usted ha tenido un Partido.

Señor Sartre: No, es algo que se ha dicho para desacreditar a ese Partido, haciendo creer que estaba dirigido por un intelectual. Eso Partido tenía sus defectos, pero también tenía jefes que yo puedo certificar que no eran intelectuales. De vez en cuando he escrito cuando me lo han pedido.

Señor Fausto Masó: ¿Partiendo de la base de que todo escritor es un escritor comprometido, usted diría que Heidegger está comprometido?

Señor Sartre: Cuando yo hablo de escritores no hablo necesariamente de los filósofos. Personalmente pienso que un filósofo que no desemboca directamente sobre los verdaderos problemas humanos, no vale la pena de tomarse una hora estudiándolo; pero es evidente que muchos filósofos no han llegado al compromiso. Ahora bien, en lo que respecta a Heidegger, diré más bien que en este momento no está comprometido y con ello no quiere decir que desaprueba el régimen actual de la Alemania Occidental. Yo diría que antes del año 39 tuvo una actitud que lo comprometió un poco con el movimiento nazi, que después de la guerra pagó, y después de eso creo que la evolución de su filosofía se ha efectuado en el sentido de retractarse, de renegar de lo que esa filosofía tiene de actual. De todas maneras, no es un filósofo del hombre, pues el hombre es el medio del ser en esa filosofía. Él vale por la apertura hacia el Ser. Si queremos expresar las cosas de una manera llana y simplista, entonces tenemos que decir que el

Ser, es decir, la realidad profunda utiliza al hombre para manifestarse. A partir del momento en que hay algo cuyo medio es el hombre y que no es el hombre mismo, tenemos necesariamente, que sea una actitud reaccionario o una cierta manera de retirarse de la historia, al menos, y no ignoro al efecto, que la historia es el pecado para Heidegger y no hay culpable mayor que Descartes, que ha llegado a declarar que era culpable de la bomba atómica, porque en un momento dado existían los presocráticos y Aristóteles para Heidegger. Existe el momento donde el pensamiento es a la vez científico y filosófico en el caso de los griegos y donde el verbo, el logos, se constituye. Ahí tenemos, se puede decir, un lenguaje de profundidades. Y luego tenemos la pérdida de esa apertura ni ver que es toda la historia del mundo moderno y entonces tenemos lo que Heidegger llamaría su propia revolución, que es el regreso a eso. Pero la historia no puede ser una degradación. Mas aquellos que piensan que la historia es una degradación, son forzosamente los enemigos de aquellos que han hecho la historia y se ponen ellos mismos fuera de esa historia. Por consiguiente, son enemigos de los hombres, pero si usted quiere, se puede comprender la actual posición de Heidegger como una especie de resultado de su propia decepción.

Si usted quiere, él estuvo profundamente comprometido, aunque no en el buen sentido cuando pronunció conferencias en Italia antes del 39 que se terminaban siempre con una especie de homenaje al nazismo y una exhortación a los jóvenes a que adoptaran esa posición.

Fausto Masó: Entonces, de acuerdo con sus palabras sobre Heidegger, ¿usted cree que el compromiso en el escritor se refiere más bien a la magnificación de su pensamiento o de su obra o se refiere a su filiación política en un momento determinado?

Sartre: No es eso exactamente lo que yo digo. Lo que yo digo es que no es admisible que un hombre pueda escribir una obra que sea indiferente por sí misma al compromiso individual del autor. Por ejemplo una filosofía como la de Heidegger antes del

39 no es una filosofía humana en la medida en que él según sus doctrinas filosóficas era en efecto bastante indiferente, se haya adherido o no al nazismo. Si una obra está verdaderamente desarrollada debe obligar por sus consecuencias, o bien a participar en ese gran movimiento que era totalmente erróneo pero que existió y que era el nazismo; entonces usted resulta juzgado, usted tiene su filosofía y ello conduce ahí, si bien ello debe igualmente por sus consecuencias obligarlo a rechazar el nazismo, pero no puede existir una filosofía indiferente y es lo que yo le reprocho a Heidegger porque parece que por debilidad de carácter o por tal o cual razón individual que él ha estado en un momento dado comprometido con el nazismo y no a causa de lo que ha hecho.

Como quiera que sea, si se escribe tiene que ser para decir algo.

Señor Nicolás Guillén: Señor Sartre, yo quisiera saber cuál es a su juicio el origen del racismo y cuáles serían la condiciones para su desaparición.

Sartre: Por mi parte creo que el origen del racismo es económico. Pienso que a eso se han mezclado elementos sexuales pero que son secundarios, que la verdadera razón de la segregación racial es la segregación económica.

Tenemos un ejemplo en Argelia, donde los colonos viven de la explotación excesiva porque el sistema colonial francés mismo consiste en comprar a bajo precio productos alimenticios o materias primas y vender a precios elevados productos manufacturados. Y si se pueden vender a tan bajos precios los productos argelinos es porque en la práctica el salario de los argelinos casi equivale a cero. Por consiguiente, la situación de los colonos está enteramente basada sobre esos excesos de beneficios. Aun los obreros europeos de Argelia que constituyen la minoría tienen ventaja y salarios que son a mucho superiores a los de los musulmanes. En esas condiciones la única ideología que conviene a esa super explotación es la siguiente: puesto que se trata a los argelinos como sub-hombres hay que hacer que sean sub-hombres. Es decir, que los colonos, cuando afirman que los argelinos no son otra cosa que sub-hombres, no hacen más que sacar la consecuencia lógica de su explotación. Al rechazar los derechos políticos a los argelinos no

hacen más que defender sus privilegios. En efecto, durante largo tiempo; antes de la guerra los argelinos pidieron que se les dejara disfrutar simplemente de los mismos derechos que los franceses, pero si ellos hubiesen tenido los mismos derechos que los franceses, hubiesen enviado a las Asambleas locales y a la Asamblea Metropolitana un número tal de Diputados que la super explotación hubiese dejado de ser posible.

Por consiguiente, se les negó, pero puesto que se les negó, pero puesto que se les niega es necesario que sean sub-hombres, ya que no se puede negar eso a un hombre. De manera que la única solución posible contra la segregación racial es, evidentemente, el fin de lo explotación y de la excesiva explotación capitalista y en todo caso en África por el momento lo descolonización está en curso está en marcha. Me parece que en un país como Cuba donde la igualdad económica está en trance de realizarse, cuando ya no haya más discriminación originada en la miseria, cuando algunas competencias debido a la falta de trabajo, el desempleo podrán ser suprimidas, cuando la propiedad colectiva haya lentamente aumentado, el racismo, en la medida en que existe aquí, estará muy cerca de ser eliminado.

Señor Carlos Rafael Rodríguez: La respuesta tan completa y tan profunda que dio el señor Sartre, a una pregunta del amigo Baragaño me permite reducir lo que yo pensaba preguntar, a una simple pregunta política.

Al hablar de la situación actual de Francia el señor Sartre, dijo: «que puede de la dificultad actual de Francia darse algún beneficio». Yo me pregunto si el beneficio principal podría ser el reagrupamiento de las izquierdas. ¿Cómo ve él esa situación?

Señor Sartre: Me parece que en el momento actual la toma del Poder por De Gaulle, significa para muchos de nosotros o una constatación de impotencia o el resultado de divisiones que no han podido ser superadas.

En este momento existe en Francia una tal división en el corazón de la izquierda francesa, que en ningún caso se han visto unirse los socialistas y los comunistas. Yo no le echo la culpa de ninguna manera a los comunistas que han ofrecido esa alianza. Y

personalmente yo estoy con aquellos que piensan que esa unidad es necesaria.

Yo le echo la culpa a los socialistas que tienen un miedo terrible de perder un público de electores pequeños burgueses si hacen esa alianza.

Pero si el paternalismo en el cual vivimos debiese continuar por mucho tiempo, la división permanecería, porque tal parece que en este momento los franceses se sienten satisfechos de su impotencia. Me parece que en Cuba, ustedes han debido conocer en otros tiempos, el momento, donde verdaderamente uno se dice: «no hay nada que hacer».

A mi entender De Gaulle será llevado a ponerse a la cabeza de un fascismo muy duro, o bien ese fascismo se instalará en contra suya por un golpe de estado militar: porque la guerra crea su propio régimen y es imposible continuar esa guerra contra la cual verdaderamente encuentro la mayoría del país en este momento, sin una restricción de fuerza. A partir del momento en que el verdadero peligro estará ahí, yo creo que el movimiento de izquierda volverá a encontrar su fuerza.

Es decir, yo no pienso que los jefes socialistas a quienes los comunistas se han dirigido equivocadamente, demasiado a menudo, cederán y vendrán hacia los comunistas, sino más bien que en la base los obreros de ambos partidos se unirán. A partir de ese momento, se podrán volver a encontrar las condiciones para una liberación, porque el fascismo, hoy no puede establecerse largo tiempo en Francia, ya que no dispone ni de los objetivos prácticos, ni de la ideología que hacía posible conquistar las masas italianas antes de lo guerra.

Señor Lisandro Otero: Yo quiero conocer su opinión sobre el realismo socialista y el efecto que ha tenido en la literatura y en las artes plásticas en la Unión Soviética; y al mismo tiempo saber el por qué el realismo produce mejores obras en los países que no poseen un régimen socialista.

Señor Sartre: El primer punto de vista del realismo socialista, no pienso que haya que rechazarlo a priori, ha sido definido en

otro tiempo hacia el año de 1947 por Zdanof, en un discurso. Es decir, tomar el punto de vista del futuro sobre el presente. Esa definición, no solamente me parece buena, sino válida para una multitud de obras que han tenido importancia o que la tienen todavía, se les llame o no realismo socialista. Eso quiere decir, precisamente, tomar un punto de vista más o menos crítico sobre el presente en nombre de una fe que se tiene en el futuro, y una cierta manera, por consiguiente, de juzgar nuestro presente en relación con el futuro que él quiere producirnos.

Es, en el fondo, la actitud misma de todo hombre Práctico. Si por ejemplo, se reprocha a un jefe el haber tomado una póliza en una compañía privada en lugar de haberlo hecho en una compañía del Estado, es en nombre del porvenir en el cual nosotros veíamos un conjunto estatificado. Y es porque ese seguro contribuye provisoriamente, en pequeñísimo grado, a impedir que prosiga esa estratificación. Si juzgamos las relaciones entre el hombre y la mujer en un país en el otro como una relación de falta de igualdad es igualmente en nombre de un deseo que tienen aquéllos que juzgan que esa igualdad sea establecida en el futuro y es al mismo tiempo en nombre de un movimiento que se está realizando. Si juzgamos —como me pedía hace un momento Nicolás Guillén— la discriminación racial, es desde el punto de vista del movimiento que está en trance de eliminarla y del objetivo de su superación. En otras palabras, esa definición es en sí misma una definición válida de un tipo de obra de arte, pero ha habido primero obras que me parecen encarnar perfectamente el realismo socialista en Rusia, por ejemplo. Cojamos la novela Tierra Roturada de Shólojov. Hace un momento hablamos con un amigo cubano aquí quien me pedía un ejemplo de una literatura que no fuera contrarrevolucionaria, que colaborara con el régimen y que al mismo tiempo tomara distancias, que fuera crítica, y el ejemplo que di fue Tierra Roturada. En ese momento —porque usted es mucho más joven que yo— cuando se han traducido en Francia un cierto número de obras soviéticas de esa época, teníamos la impresión de algo nuevo; pero no es la doctrina lo que molesta. Aquí lo que ha molestado yo creo que es la presión, decir que el hecho de que la literatura de realismo socialista se define en relación con un porvenir riguroso, fijado no por las aspiraciones del escritor, no por el movimiento general de la

sociedad rusa y de la revolución rusa, sino por un cierto número de escritores que eran representantes del régimen y que constituían la sociedad de escritores; es el hecho pues, que en relación con ese porvenir se ha definido de momento en momento de una manera o de otra las posibilidades críticas, declarando, o sea que no existía ya conflictos en la Rusia soviética y por consiguiente las obras de arte ya no debían reposar sobre conflictos; a continuación que podía haber conocido, pero el conflicto venía definido de arriba como un conflicto entre el presente y el pasado. Por consiguiente, desde el principio los escritores se habían lanzado sobre definiciones; en tercer lugar, que elementos críticos podían aparecer a condición de que hubiera un acto positivo; en cuarto lugar, que era necesario tratar lo normal con una definición de lo normal del tiempo de Malenkov. El conjunto de esas directivas son terriblemente precisas, no se han propuesto impedir el criticismo, por el contrario, muy a menudo se ha querido desarrollarlo, pero definido en tal o cual sentido y de la misma manera se ha querido compensarlo, indicando que había otra cosa que era positiva. Yo no digo ni siquiera que eso sea falso, no digo que el hombre representaría únicamente por principios lo que puede haber en una época cualquiera de 1917 al 60 de fracaso en Rusia sin precisar jamás las cosas que están bien. Yo no digo que ese hombre sería un poco contrarrevolucionario; yo digo solamente que el conjunto de esas reglas ha quitado progresivamente la posibilidad de que el escritor defina él mismo la manera en que él pueda ser realista, socialista, y aún hoy en día en que hay más libertad, en que han aparecido obras que no han sido enteramente conformistas, algo permanece, algo queda, una especie de pesadez, de anquilosis que viene del hecho de que se le hayan dado recetas a los escritores. Ahora bien, ni a los cocineros les gusta mucho las recetas. En realidad, si se quiere comprender el fondo del problema, eso sucede porque hay ediciones del Estado.

Ahí el problema es muy complejo porque para favorecer la difusión del libro en una sociedad socialista resulta necesario hacer grandes inversiones en ediciones del Estado; pero en ese momento el libro que aparece, aparece patrocinado por el Estado. Hay pues un problema económico muy complicado y un problema al mismo tiempo práctico. Es por eso que ciertas obras como No solo de pan vive el hombre no han sido publicadas por una imprenta del Estado:

Es porque no se trata ya de una obra que aparece en el orden capitalista, que no represen la más que a un grupo de individuos; se convierte en la obra misma que el Estado patrocina y envía con sus propios mensajeros a las ciudades de provincias y hace comprar. Desde ese momento, como ustedes ven, se desarrolla por ahí una autoridad crítica, una autocensura más bien y se contribuye a formar un grupo de escritores que yo he visto que son nuevos pero que están formados de tal manera que ellos forman de la misma manera a los escritores de la generación que les sigue, porque hay algo que está muy bien en Rusia, pero que representa un peligro teniendo en cuenta justamente que el peligro que corren esos hombres es que se busca al joven escritor: un jefe de tractores que tiene una experiencia interesante, si escribe 200 páginas con mala ortografía, pero que presentan interés, no se olvidan de él, se le convoca y hay un grupo especializado en el trabajo que lo ayudará, pero con la mejor voluntad del mundo van a darle a ese muchacho sus principios. Ahí ven ustedes cómo se hace el conjunto.

El realismo socialismo es una palabra bella en el sentido en que se define por el juicio del futuro por el presente, pero los problemas económicos y prácticos de una sociedad en formación han creado esa especie de estratificación que por otra parte está en trance de disolverse un poco. El título importa poco. Los escritores románticos eran todos románticos pero no tenían ediciones del Estado.

Lisandro Otero: Por vía de aclaración. ¿Usted estima que el proceso de desestalinización puede eliminar esa rigidez que existe, esa estratificación de la cual hablaba?

Sartre: Hay un hecho en Rusia que me parece capital, que es la elevación del nivel de cultura de las masas, el cual luce increíble. Lo que ustedes quieren hacer en Cuba, la segunda enseñanza obligatoria, los rusos lo han hecho.

En este momento ellos desconfían un poco de sus intelectuales, no hay duda de eso, pero hay un nivel de la cultura popular que no cesa de aumentar, en particular porque campesinos y obreros han leído sin duda alguna, malas novelas, pero también todas las obras de Tolstoi, todas las obras de Chejov y muchos han leído a Dostoiewski y a otros autores. Sus exigencias aumentan.

Me quedé sorprendido en una reunión en una fábrica donde yo me encontraba, en la cual se interrogaba a un escritor soviético sobre su último libro, por el nivel de las preguntas. Yo no quiero decir el nivel de las respuestas, pero el nivel de las preguntas era notable.

Cuando yo me refería hace un momento a la hora por llegar en la cual el público sería superior al autor, me refería a un momento que está al producirse en Rusia. En ese momento corresponderá a los autores responder a las exigencias del público. No pienso que serán los viejos los que podrán responder sino que habrá jóvenes que lo harán, pero en una atmósfera completamente cambiada. Si quiere llame a eso desestalinización. Se trata sobre todo de un cambio en la base que no ha alcanzado aún el nivel de los intelectuales; que ha sencillamente transformado a las gentes. No olviden que los intelectuales no se encuentran jamás felices en ninguna parte. Cuba es su paraíso, pero yo les deseo que se quede así, que siga siéndolo.

José Rodríguez Feo: Ya está contestada mi pregunta.

Moderador: Entonces no queda nadie más. ¿El señor Sartre quiere hacerles preguntas a los escritores cubanos?

Sartre: No tengo ninguna pregunta que quisiera hacerle a todos. Ya he dicho que en mi calidad de escritor, que vengo de un país que está bien lejos de ser revolucionario y, por consiguiente, en cierta forma, el ciudadano en él es más desgraciado, pero eso facilita la causa del escritor, puesto que se puede decir que no.

Libros a la carta

A la carta es un servicio especializado para

empresas,

librerías,

bibliotecas,

editoriales

y centros de enseñanza;

y permite confeccionar libros que, por su formato y concepción, sirven a los propósitos más específicos de estas instituciones.

Las empresas nos encargan ediciones personalizadas para marketing editorial o para regalos institucionales. Y los interesados solicitan, a título personal, ediciones antiguas, o no disponibles en el mercado; y las acompañan con notas y comentarios críticos.

Las ediciones tienen como apoyo un libro de estilo con todo tipo de referencias sobre los criterios de tratamiento tipográfico aplicados a nuestros libros que puede ser consultado en linkgua-digital.com.

Linkgua edita por encargo diferentes versiones de una misma obra con distintos tratamientos ortotipográficos (actualizaciones de carácter divulgativo de un clásico, o versiones estrictamente fieles a la edición original de referencia).

Este servicio de ediciones a la carta le permitirá, si usted se dedica a la enseñanza, tener una forma de hacer pública su interpretación de un texto y, sobre una versión digitalizada «base», usted podrá introducir interpretaciones del texto fuente. Es un tópico que los profesores denuncien en clase los desmanes de una edición, o vayan comentando errores de interpretación de un texto y esta es una solución útil a esa necesidad del mundo académico.

Asimismo publicamos de manera sistemática, en un mismo catálogo, tesis doctorales y actas de congresos académicos, que son distribuidas a través de nuestra Web.

El servicio de «Libros a la carta» funciona de dos formas.

1. Tenemos un fondo de libros digitalizados que usted puede personalizar en tiradas de al menos cinco ejemplares. Estas personalizaciones pueden ser de todo tipo: añadir notas de clase para uso de un grupo de estudiantes, introducir logos corporativos para uso con fines de marketing empresarial, etc. etc.

2. Buscamos libros descatalogados de otras editoriales y los reeditamos en tiradas cortas a petición de un cliente.